دراسات، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، ١٩٨٥

الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري

سحبان خليفات*
الجامعة الأردنية

ABSTRACT

This article tries to examine the metaphysical aspects of the concept of self as being perceived by al-Ma'arri. Part of this article will be devoted to trace the Platonic elements in al-Ma'arri's way of thinking. In this connection -- history, literature, religion, and other beliefs -- are touched upon. Furthermore, intuition which occupied a significant place of al-Ma'arri's thinking is highlighted.

ملخـــص

تعالج هذه الدراسة نصوص المعرى المتعلقة بالجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة لتعيين دلالاتها قبل الشروع في تحديد البناء الفلسفي الذي كانت تؤلف جزءا منه، والذي تسعى الدراسة الى استعادته. وسأكشف في اثناء ذلك عن العناصر الافلاطونية في تصور المعري للنفس بالاضافة الى العناصر الهيراقليطية التي لم يفطن اليها الباحثون من قبل. وسأركز في نظرية المعرفة على تحليل المعري الابستمولوجي للاحكام التاريخية في مجال الادب والدين والتاريخ والاعتقادات ذات الاثر العميق في عقلية الانسان العربي. كما سأتحدث عن طبيعة الحدس عند المعري وقصور اللغة المألوفة عن دلالاته بحيث يتحتم ان تكون عباراتنا عنه مجازية، لا بالمعنى البلاغي المبتذل للمجاز بل باعتبار المجاز طريقة جديدة في الرؤية تقرر من بين ما تقرره في مجال النفس انه لا وجود لبرهان حاسم على خلود النفس الذي هو مجرد مسلمة خلقية.

* استاذ مساعد في قسم الفلسفة بكلية الآداب دكتوراه في الفلسفة من جامعة القاهرة، عام ١٩٧٨.

تمهيد :

يمثل تصور المعري للنفس ومكوناتها وفعّالياتها امتداداً لتصوره العام للطبيعة المؤلفة من موجودات صنعها الله من عناصر معينة يرتبط بعضها ببعض بعلاقات جدلية، تصدر عنها حركات تحقق وظائف معينة تمكن الكون ككل من تحقيق الغاية التي توختها الارادة الالهية من وراء ايجاده.[1] واذا كانت الموجودات مرتبطة بالله من جهة تصميمها ووجودها وغايتها، وكانت النفس واحدة من هذه الموجودات، فمن الطبيعي أن تكون عناصرها وفعالياتها خاضعة لذات القوانين التي تربطها بالغاية النهائية للكون.

لقد حددت هدفي في هذه الدراسة في استقراء كتابات المعري، الشعرية منها والنثرية، بحثا عن النصوص ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بمفهوم النفس، واخضاعها جميعا الى تحليل لغوي ـ منطقي بغية تحديد دلالاتها الدقيقة والعميقة، والتأليف بين القضايا المختلفة التي ينتهي اليها البحث في صورة نظرية تمثل ـ موضوعيا ـ تصور المعري للنفس.

لقد سبق أن بينت[2] عقم استعمال المنهج التاريخي في دراسة أفكار المعري: إننا لا نملك تأريخاً شاملا ودقيقاً لمؤلفاته ولكل واحدة من اللزوميات[3] فضلا عن ضياع جزء كبير من هذه المؤلفات[4]. واذا كان شأن المنهج التاريخي، حين يقف أمام حكمين متناقضين، أن يرفع التناقض باعلان أحد الحكمين «سابقا» والآخر «لاحقا» من الناحية الزمنية، مضمرا في هذا القول بأن الحكم الأخير هو الحكم الذي يقرر رأي الفيلسوف النهائي، فإن هذا المنهج لا يستطيع أن يفعل شيئاً ازاء كتابات المعري. ذلك أن أبا العلاء قد قرر الكثير الكثير من الأحكام «المتناقضة» وفي ذات المؤلف منبهاً قارئه ومنذ البداية الى أن هذه الأحكام صادقة معا.[5] وبهذا لا يبقى أمام الدارس الموضوعي إلا أن يسعى الى تعمق النصوص بحثاً عن البنية التي تستطيع استيعابها.

ومن المعلوم أن لكل فكر بنية مخصوصة، ثابتة وكامنة وراء كل التغيرات التي قد تلم بواحد أو أكثر من عناصر هذا الفكر. صحيح أن في دراسة ما تغير واختلف من أفكار الفيلسوف تسجيلا لتطوره العقلي، لكن الأكثر أهمية في ذلك هو تلك الأفكار التي ظل الفيلسوف مؤمنا بها طيلة حياته. والمعري لم يعلن فلسفته في سن مبكرة بل قدمها في مرحلة متأخرة من حياته (بعد الأربعين من عمره بالتأكيد)[6] مما

١. عالجت هذه القضية في «ميتافيزيقا العلو والطبيعة في فلسفة أبي العلاء المعري، مجلة «دراسات» الجامعة الأردنية، م ١١، (١٩٨٤)، عدد ٤، ص٥٧ ـ ١٠١.

٢. انظر في تفاصيل هذه القضية بحثي الذي عنوانه: دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتاب المعري، مجلة «مجمع اللغة العربية الأردني»، (١٩٨٣)، عدد ١٩ ـ ٢٠، الصفحات ٦١ ـ ١٠٧.

٣. عمر فروخ «حكيم المعرة، ط ٢، مطبعة الكشاف، بيروت، ١٩٤٨، ص ٥١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: عمر فروخ: حكيم المعرة.

٤. محمد الجندي «الجامع في أخبار أبي العلاء، ج ٢، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٦٢، ص ٦٩٦ ـ ٨٠٢ حيث يثبت مؤلفات المعري مبينا ما هو ضائع منها سواء ما كان شعراً أو نثراً. ويكفي أن كتابه «استغفر واستغفري» قد ضم قرابة عشرة آلاف بيت من الشعر، وقد ضاع هذا، وهو من الكتب التي سجلت فلسفته. (معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٦١) وانظر أيضا صلاح الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٧، ص ١٠٠. وابن الوردي: تتمة المختصر في تاريخ البشر، ج ١، القاهرة، جمعية المعارف، ١٢٨٥هـ، ص ٣٦٠.

٥. يقول المعري: ان شعر اللزوميات «أبنية أوراق توخيت فيها صدق الكلمة ونزهتها عن الكذب والميط» فهي «قول عرى من المين». (اللزوميات، ج ١، ص ٥ ـ ٦).

٦. يقول عمر فروخ: «أرى أن المعري نظم هذه اللزوميات.. عام ٤١٨ أو بعده بقليل وعمره يومذاك خمسة وخمسون عاما». (حكيم المعرة، ط ٢، ص ٤٦). وانظر في ذات الرأي عبد الوهاب عزام: «لزوم ما لا يلزم» في «المهرجان الالفي لأبي العلاء المعري»، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٥، ص ٢٦٤. ويقول ياقوت الحموي (معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٤٧) ان المعري قد ابتدأ بتأليف كتابه «الفصول والغايات» قبيل رحلته الى بغداد وأتمه بعد عودته الى المعرة.

يرجح كونها فلسفته النهائية. فكتاباته الشعرية تعبر عن ذات الأفكار الموجودة في المؤلفات النثرية، و «اللزوميات» كتاب فلسفي استغرقت كتابته شعراً عدة عقود[٧] ويتوقع المرء في هذه الحالة أن يكون فيه تسجيلا لتطور المعري الفلسفي، لكن صاحبه قد اعلن في المقدمة أن القضايا التي قد تعكس تغيراً أو اختلافاً في الحكم على ذات المسألة هي قضايا متسقة على الدوام.

يبدو، بنا على ما سبق، أن التحليل اللغوي ـ المنطقي هو الأسلوب الأكثر ملاءمة في دراسة نصوص أبي العلاء وتحديد دلالاتها على نحو يمكن الاطمئنان اليه قبل الشروع في البحث عن ذلك البناء الذي كانت تؤلفه والذي تسعى الدراسة الى استعادته.

أما من جهة الموضوع فسوف تعرض هذه الدراسة للقضايا التالية:

(١) بيان المعري تناقض التصور المادي الخالص للانسان مع الأحكام الاكثر أساسية ويقينا، واثباته تميز هذا الموجود بفعاليات تفترض وجود النفس.

(٢) طبيعة النفس وقواها وفعالياتها المختلفة التي تحدد وسائل المعرفة، وطبيعتها، وحدودها.
(٣) ارتباط الجزء العملي من النفس بجزئها النظري من جهة الطبيعة والدرجة[٨].
(٤) رأي المعري في أن خلود النفس لا يمكن تقديم برهان عليه وانما هو مسلمة خلقية.

ماهية الانسان:

١: لا تتصف «مادة» الانسان وقوانين بنيته بالتفرد عند مقارنتها مع بقية موجودات الكون. صحيح أنه يتميز بقدرات أعظم، ويحتل منزلة أعلى من منزلة بقية «الأجزاء» في الكون، لكنه لا يخرج بهذا كله عن كونه مجرد «جزء» تعمل وتتحكم فيه قوانين الكون عملها وتحكمها في سواه. وهكذا ينظر المعري الى الانسان باعتباره «خطوة» على الدرب أو «حلقة» في السلسلة أو «جزءاً» هاما في الآلة الضخمة، فيكتسب وجوده طابع الضرورة. اننا «لم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار»[٩]. فنحن موجودون مثل بقية الأشياء للقيام بعمل معين وأداء مهمة مخصوصة. ومن هنا فان «الله صورني» وأوجدني على الصورة التي أنا اياها، لكنني لا أعلم لم أوجدني على هذه الصورة بالذات. نعم إن لكل صورة وظيفة، لكنني لا أعلم يقينا الوظيفة التي يريد مني الله القيام بها.[١٠]

واذا كان الوجود معطى لنا دون علم بعلة وجودنا أو الغاية منه، فان كل نظرية تدعي القدرة على بيان «علة» هذا الوجود أو «غايته» نظرية غير يقينية ان لم تكن كاذبة. لقد «قضى الله فينا بالذي هو كائن، فتم وضاعت حكمة الحكماء»[١١]، وذهبت تفسيراتهم وتعليلاتهم أدراج الرياح. إننا موجودات تم تصميمها على نحو معين لأداء غاية معينة ما، أو على الأقل لأداء عمل يمهد لتحقيق هذه الغاية. ولا جدوى من السؤال: لماذا كانت لنا هذه الوظيفة؟. ولماذا كانت لنا هذه الصورة دون سواها؟. ان الحياة

٧. عمر فروخ: حكيم المعرة، ط ٢، ص ٤٩ ـ ٥٠ حيث يقول: «ان المعري يذكر في أثناء اللزوميات سني عمره.. على غير ترتيب فتأتى الخمسون قبل الأربعين... يذكر الشيب ويذكر مله من الحياة وايشاكه على الموت».

٨. عالجت هذه المسألة بالتفصيل في بحثين هما: «الدين وبنية الطبيعة البشرية» و «الأخلاق وبنية الطبيعة البشرية» وسينشر البحثان قريباً.

٩. ولم نحلل بدنيانا اختيارا ولكن جاء ذاك على اضطرار.
أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان، المعروف بأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩/ ١٠٥٧ م): (اللزوميات، ج ١، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦١، ص ٥٦٢، وسيشار الى هذا المرجع هكذا: المعري: اللزوميات.

١٠. الله صورني، ولست بعالم لم ذاك، سبحان القدير الواحد.
(المصدر السابق، ص ٣٩٣).

١١. المصدر السابق، ص ٦٤.

الانسانية شقية وبائسة ـ كما سيبين المعري ـ فمن غير المتوقع أن يكون الفرد قد اختار هذا الوجود لنفسه. ومن العبث إذن أن نلومه على عين وجوده[١٢]. الانسان كائن يؤدي وظيفته ويمضي رغم أنه يتطلع حين تضج الحياة فيه الى الخلود: «فالنفس تبغي الحياة جاهدة، وفي يمين الملك مقودها». فتطلع الكائن الى الخلود ينهزم أمام قوانين بنيته. و «لكل نفس من الردى سبب، لا يومها بعده ولا غدها»[١٣].

وجود الانسان إذن معطى على صورة مخصوصة لها وظيفة ما لا يعرفها، و «الله» هو الذي صاغه على هذه الصورة التي من شأنها أن تجعله كائنا محكوما بقوانين وجود يسير نحو غاية. وهذه القوانين هي التي تفعل فيه على الدوام، فإذا بلغ الكل المتصور منه غايته نحاه جانبا منهيا دوره. وكل ما في وسعنا كموجودات واعية أن ندرس هذا الوجود ونفهمه.

١,١ يظهر تحليل الكائنات الحية ان كل «الخلق من أربع مجمعة: نار وماء وتربة وهوا»[١٤]. فهذه المواد هي العناصر الاولية التي بنيت منها الموجودات[١٥] وعلى رأسها الانسان. ولكل واحد من هذه العناصر الاولية خصائص عميقة أو كيفيات متميزة، فكأنها «غرائز أربع»[١٦] تحدد طبيعة ما يصدر عنها من أفعال بعد تكوينها للكائن. فخاصية النار الحرارة، وخاصية الماء الرطوبة، وخاصية التراب اليبوسة، وخاصية الهواء البرودة. ويحدد التداخل المخصوص بين هذه الكيفيات في الشيء ما يصدر عنه من أفعال.

١,١١ نظر بعض المفكرين الى الكائن البشري من جهة تركيبه المادي، فوصفوه، على سبيل المجاز، بأنه «ابن الارض» مادام مخلوقاً أو مصنوعا من موادها. ويشيع التعبير عن الأرض بالأم في مختلف الأمم[١٧]. ومن السهل حين يتصور الانسان ابنا للارض أن نفكر فيه كابن آخر الى جانب النبات، فالنبات ابن الأرض أيضا، يخرج منها ويكبر، ثم يعود اليها ليخرج من رحمها وليد جديد، وهكذا دواليك في دورة متجددة أبدا، فكأن «الأرض» والحالة هذه أم «تلد» كل هؤلاء الأبناء، ثم تلتهمهم متغذية بأجسادهم لتتمكن من

١٢. ان الذي صاغك يقضي بما شاء ويمضي، فازجري عاذليك.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٢).

١٣. أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان المعروف بأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) ـ سقط الزند، شرح نهاد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص٩٢. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: المعري: سقط الزند.

١٤. المعري، اللزوميات، ج ٢، ص ٦٣٦.
ويقول المعري:
وزهدني في الناس معرفتي بهم وعلمي بأن العالمين هباء
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ٤٢).
ومعنى هذا «ان الاجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ، فإذا اجتمعت وكشفت أظهرت الى الحواس، واذا افترقت ولطفت، غابت عن الحواس.. [و] جرم العالم كله مركب من هذه الأجزاء». (ابن السيد البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، القسم الأول، تحقيق حامد عبد المجيد، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٠، ص ١٨٣).

١٥. نرد الى الأصول، وكل حي له في الأربع القدم انتساب.
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ١٠١). ولا يقصد المعري بالأربع القدم عناصر أزلية، بل العناصر الاولية المخلوقة التي ابتدأ منها التكوين.

١٦. اركان دنيانا غرائز أربع جعلت لمن هو فوقنا اركانا.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٣٠).

١٧. أهال من الثرى والأرض أم وأمك حجرها نعم المهاد.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣٦). ويقول عن الأرض والانسان أيضا:
أم له أكلته، طالما بذلت له مآكل من زرع ومغترس.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٧).

الحياة ووضع الأبناء الجدد[١٨].

لعب هذا التصور للحياة البشرية ـ والمستمد من الملاحظة المباشرة لدورة الحياة في النبات ـ دوراً كبيراً في معظم التراث القديم. ومن الخطأ أن نظن أن هذه الطريقة في التفكير قد اختفت من عالمنا المعاصر، فهذا التصور المؤسس على شكل من المقارنة (أو التشبيه أو المجاز) ما زال موجوداً في التفكير الديني وفي جزء من الكتابات الميتافيزيقية والأخلاقية. وقد أدرك المعري هذا حين عرض لاحدى هذه الفلسفات:

«اذا كان ما قال الحكيم، فما خلا زماني مني، منذ كان، ولا يخلو
أفرق طورا، ثم اجمع تارة ومثلي، في حالاته، السدر والنخل»[١٩]

يبدو أن «الحكيم» الذي ينقل المعري رأيه في أن الحياة والموت لفظان يعبران عن «التجميع» و «التفريق» بين العناصر هو ديموقريطس الذي كانت فلسفته في الجوهر الفرد معروفة جيداً لدى علماء الكلام. وعلى كل حال فان المعري يرفض هذا الرأي لأنه يستند ـ على حد قوله ـ الى قدم العالم ولاغائية التكوين وهاتان الفكرتان مرفوضتان بدليل قوله: إنه قد «ضل الذي قال: البلاد قديمة، بالطبع كانت، والأنام كنبتها»[٢٠]. ويؤسس المعري هذا الرفض على رفض سابق للمنهج الذي تقرر الرأي السابق في ضوئه، أي اعتبار الحواس وسيلة للمعرفة اليقينية، مع كون الوجود المادي الشكل الوحيد للوجود. ولكن إذا كانت الحواس قنوات تمر عبرها المعطيات الحسية فان العقل هو القادر على فحص هذه الوقائع وتنظيمها. و «العقول تقول مولية: ليس الأنام كنابت البقل»[٢١].

١,١٢١ ان الفارق الملاحظ بين «الانسان» و «البقل» ـ في نظر العقل ـ هو «الشكل» لا المادة. فعن الشكل تتولد جملة الفروق في طريقة الحياة، فإذا تم تدمير الشكل أو التركيب الذي لموجودين كالانسان والبقل «لم تلف بينهما فرقا»[٢٢] من جهة العناصر المكونة لهما. ومع زوال الشكل يمكن لمادة الكائن أن تدخل في تكوين شيء أو كائن جديد. فليس كذبا ولا أمراً يبعث على الاستغراب أن «مفاصل البناء تضحي طلاء للسقيفة، والجدار»[٢٣]. أما الشكل فهو الصفة الجوهرية للموجود. وينبهنا المعري الى أنه لا يقصد بالشكل الصورة الخارجية Picture بل «البنية» Structure أو الصيغة Form. ان التحليل العقلي أكثر دقة وكمالا من وجهة النظر المؤسسة على الحس، لكنه قاصر بالاضافة الى وجهة نظر العيان المباشر الذي يرى الفارق بين الانسان والبقل كامنا في دلالة البنية. فاذا نظر الحس أو العقل الى الصورة الخارجية لم يجد فرقا بين الطفل المولود من زواج شرعي وبين طفل آخر جاء سفاحا[٢٤]. أما العيان المدرك فهو الذي «يرى» الدلالتين المختلفتين لهاتين الواقعتين المتماثلتين في الشكل الخارجي. ومن هنا فإنه حين يقول المعري: «يباين شكل غيره في حياته» فينبغي أن يفهم التباين على أساس اختلاف الشكلين في الوظيفة، ودورهما في تحقيق الغاية النهائية.

١٨. والأرض تقتات الجسوم، كأنما هذا الحمام، لتربها ميار.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦٦). ويحفل فكر مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين بتصور حياة الانسان وفهمها على غرار دورة الحياة في النبات، مثال ذلك ايزيس وأوزريس، تموز وعشتار، جلجامش.

١٩. المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥٧.

٢٠. المعري «سقط الزند، ص ١٢١.

٢١. ان العقول.... (المعري «اللزوميات، ج ٢، ص ٣٥٨).

٢٢. يباين شكل غيره، في حياته فان هلكا، لم تلف بينهما فرقا.
(المصدر السابق، ص ١٩٢).

٢٣. لعل مفاصل البناء تضحي طلاء للسقيفة، والجدار.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٥٦٣).

٢٤. ولقد تشابه، في الظواهر، مولد حل النكاح، ومولد بعهار.
(المصدر السابق، ص ٥٧٦).

ميتافيزيقا النفس :

ان تفسير الانسان بالعناصر المادية المكونة له لا ينتهي بنا إذن إلا الى فهم قاصر، فحقيقة الانسان لا تكمن في العناصر التي يتألف منها لكن في حياته، وحياته الناطقة على وجه الخصوص. «ولولا حياة في يدي خلت انملي، كأقلام بار غير منكرة قلما»[٢٥] ويرى المعري أن العناصر الأربعة حين «تآلفت حدث من تآلفها حس، واقترنت بالمتآلف نفس».[٢٦] فالحس أو النطق في الانسان «لم يكن.. موجودا في الطبائع على انفرادها»[٢٧] ويرفض أن يكون شيئاً «حدث عن التآليف»[٢٨] ويقول إنه نجم «من شيء آخر.. هو النفس»[٢٩]. أي صارت العناصر الأربعة ناطقة «لاقتران جوهر آخر بالجسم تسمى بالنفس»[٣٠]

وقد ذهب أفضل شارحي المعري من القدماء ـ وهو ابن السيد البطليوسى ـ الى أن قول المعري بأن «الروح في جوهريها عرض»[٣١] مبني على الارجح «على رأي من يعتقد أنه جوهر باق»[٣٢] لأن أبا العلاء «قد أثبت في مواضع بقاء النفس»[٣٣]، ويفهم من هذا أن المعري يرى «أن الروح والنفس شيء واحد»[٣٤]، خلافا لما قرره ارسطو من أن النفس باقية وهي غير الروح الفاني.

١,٢ لم ينظر المعري الى النفس إذن باعتبارها فعالية متولدة عن اجتماع العناصر الأربعة في مركب واحد، أو كصورة لها بالمفهوم الارسطي، بل كعنصر متميز له القدرة على استعمال الجسم. لكن من الصعب مع هذا كله أن نتحدث عن نظرية للمعري في النفس، فتصوره لها مزيج من الأفكار الفيثاغورية والأفلاطونية والهيراقليطية.[٣٥]

عناصر أفلاطونية :

١,٢١ أول ما يقرره المعري أن «النفس في العالم العلوي مركزها»[٣٦] و «روح الفتى أشبهت طائرا»[٣٧]. هذا على سبيل المجاز، اما على مستوى التعبير الفلسفي الدقيق فان «الروح شيء لطيف ليس يدركه عقل»[٣٨]. ولامتناع المعرفة العقلية بالنفس اضطررنا الى الحديث عنها باللغة المجازية. فالعالم العلوي الذي كانت النفس تعيش فيه كشيء لطيف ليس الا عالم «الذات الالهية» أو «المثل الافلاطونية». و «مازالت الروح قبل اليوم في دعة، حتى استقرت، بحكم الله، في الجسد»[٣٩]. وبحلولها في الجسم فقدت طمأنينتها وسعادتها. وما ذلك الا لأن «الجسوم سجون»[٤٠].

١,٢٢ ويمضي المعري مع ذات الخط المعروض في «فيدون» فيرى أن حلول النفس في الجسم لم يكن فعلا

٢٥ـ٣٠. ابن السيد البطليوسي، شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، القسم الأول، ص ٢٥٣.

٣١ـ٣٤. تميل عن جوهر الى عرض والروح في جوهريها عرض

ولم يرو هذا البيت واللزومية التي ورد فيها في أي من نسخ اللزوميات المطبوعة أو المخطوطة وانما نقله ابن السيد في «شرح المختار من لزوميات أبي العلاء»، ص ١٥٥.

٣٥. بينت هذا الامر في عدة أبحاث تدور حول المصادر اليونانية لفلسفة المعري، وآمل أن انشرها قريبا.

٣٦. النفس في العالم العلوي مركزها وليس في الجو للاجساد مزدرع
(المعري، اللزوميات، ج ٢، ص ١٣٥).

٣٧. وروح الفتى أشبهت طائرا أطير، فما عاد لما نفر.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٦١٥).

٣٨. والروح شيء لطيف ليس يدركه عقل، ويسكن في جسم الفتى الحرجا
(المصدر السابق، ص ٢٦٣).

٣٩. المصدر السابق: ص ٣٧١.

٤٠. فان كانت الأرواح، بعد فراقها تنال رخاء، فالجسوم سجون.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩٦).

ارادیا لها، فنحن «لم نحلل بدنيانا اختياراً، ولكن جاء ذاك على اضطرار»[41]. والنفس طائر «في سجن مالكه»[42]، وليس لها أن تفتح أبواب سجنها بيدها، بل تنتظر أن يفعل مالكها هذا.[43] وكل ما يمكن أن تفعله النفس خلال فترة السجن هو أن «ترجو بموتها التسريحا»[44]. فالموت، كما عند سقراط في فيدون، ليس انعداما للنفس بل انتقالا من مكان ترعانا فيه الآلهة الى مكان آخر تملكه أيضا[45].

١,٢٣ ويدرس المعري فترة السجن (أو الحياة) فيقول: انه «اذا اقترنت بجسم الحي روح، فتلك وذاك في حالي جهاد»[46]، لأن الاختلاف في الطبيعة بين النفس والجسم مولد لاختلاف آخر في شكل الفعل. وبهذا تظل «حياتي تعذيب»[47]. «وما برح الانسان في البؤس مذ جرت به الروح، لا مذ زال عن رأسه الغرس»[48]. ويفهم من هذا أن الله هو الذي «قضى... أن الآدمي معذب الى أن يقول العالمون به: قضى».[49]

١,٢٤ نجد في كتابات المعري إلى جانب هذا التصور للنفس، تصوراً آخر من طبيعة مختلفة. وهو تصور نرجح أن تكون «فيدون» مصدره. ان العلاقة القائمة بين الجسم والنفس، وفقا للتصور الجديد هي كعلاقة الثوب بصاحبه «ينزع أن يخلق أو يتسخ»[50]. ونحن نعلم أن أحد تلامذة سقراط قد عبر عن وجهة النظر هذه في الجزء الأول من محاورة فيدون.

عناصر هيراقليطية:

١,٢٥ غير أن هناك تصوراً يشيع في كتابات المعري ومن غير الممكن أن تكون محاورة فيدون مصدره. وأعني بهذا التصور الهيراقليطي للنفس كشكل من «النار» أو «الهواء» أو لنقل «كاشتعال في الهواء». يقول المعري: ان «المرء مثل النار شبت وانتهت»[51]. فليست النفس إلا «قبساً في الجسم يطفئه الردى، وما دمت حيا فهوذا يتلهب»[52]. وباختصار فان «جسمي شمعة والنفس نار»[53]. ويفهم من هذه النصوص أن

٤١. ولم نحلل بدنيانا اختيارا ولكن جاء ذاك على اضطرار.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٥٦٢).

٤٢. يانفس، يا طائرا في سجن مالكه لتصبحن بحمد الله مسروحا.
(المصدر السابق، ص ٢٩٣).

٤٣. حتى اذا مالك الأشياء فرقها زال العناء ولم يتعبك تنقال.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦٧).

٤٤. رب روح، كطائر القفص المس جون، ترجو بموتها التسريحا.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٤).

٤٥. لله داران: فالاولى وثانية أخرى، متى شاء في سلطانه نقلك.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٤٧).

٤٦. المصدر السابق، ج ١، ص ٣٨٦.

٤٧. حياتي تعذيب، وموتي راحة وكل ابن انثى، في التراب، سجين.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩٧).

٤٨. المصدر السابق، ص ٧. الغرس: ما يخرج مع الولد من بطن أمه كأنه مخاط.

٤٩. قضى الله أن الآدمي... (المصدر السابق، ج ١، ص ٧٢).

٥٠. والجسم كالثوب على روحه ينزع أن يخلق أو يتسخ.
(المصدر السابق، ص ٣٠٨).

٥١. والمرء مثل النار شبت وانتهت فخبت، وأفلح في الحيّاة المخبت.
(المصدر السابق، ص ٢٠٧). المخبت: الخاشع لله تواضعا. وقد وهم أحد الباحثين حين ظن أن التصور المادي للنفس الذي تعبر عنه بعض كتابات المعري هو مذهب «ديموقريط زعيم الفلسفة الذرية». إذ ليس في كتابات المعري ما يؤيد هذا. (انظر حامد عبد القادر: فلسفة ابو العلاء، ص ١١٣).

٥٢. أرى قبسا في الجسم يطفئه الردى وما دمت حيا فهو ذا يتلهب.
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ٨٩).

الحياة ضرب من الاشتعال.

صحيح أن المعري قد تردد بين اعتبار النفس جسماً هوائيا خالصا، وبين النفس والتنفس صلة، وبين اعتبارها نارا أو لهبا[٥٤]، لكنه قد تجاوز هذه النظرة المادية الساذجة الى نظرة تركيبية تعد النفس ناراً وهواء في حالة خاصة، أي اشتعالا واحتراقا في لهب. فليس الهواء مجرد عامل أساسي في الاشتعال، لكنه في نفس الوقت علة خموده[٥٥]. وما دام «المرء كالنار»، فان جسمه «اذا فقدت حرارته فسد»[٥٦]، ففي توقف الاشتعال خمود النار.

ويتابع المعري هيراقليطس في فهمه لطبيعة الانسان المؤلف من نفس هي «اشتعال في لهب»، وجسم هو تراب وماء. و «لجسمي الى التراب هبوط، ولروحي الى الهواء صعود»[٥٧]. ذلك ان الجسم مؤلف من عناصر تهبط بحكم ثقلها، أما النفس فلهب أو شيء لطيف يصعد بطبيعته في الهواء. وهكذا فان الانسان مؤلف من عنصرين متضادين في الطبيعة والفعل: «سيران ضدان من روح ومن جسد. هذا هبوط، وهذا فيه اصعاد»[٥٨].

نظرية المعرفة عند المعري:

١,٣ يعالج المعري القضايا الأساسية في نظرية المعرفة في ضوء فهمه لطبيعة النفس. وفي «الفصول والغايات» نص يمثل أفضل مدخل الى البحث من جهة أن المعري يعرض فيه خلاصة رأيه في وسائل المعرفة وطبيعتها وامكانيتها. يقول: «يدرك العلم بثلاثة أشياء: بالقياس الثابت، والعيان المدرك، والخبر المتواتر. فأما الحس فزجر طير هي خليقة بالكذب، وان صدق فباتفاق»[٥٩]. وهكذا فإن «الحواس» ليست مصدراً موثوقا للمعرفة اليقينية، وقصارى جهدها أن تزودنا بمعرفة ظنية أقرب الى الكذب منها الى الصدق. ولا يفهم من هذا أن المعري ينكر دور الحواس في الفعالية المعرفية، أنه ينكر فحسب أن تكون هذه الحواس قادرة وحدها على تقديم معرفة يقينية. انها تنقل الينا معطيات لا قيمة لها الا بعد التحقق منها كما يقول.[٦٠]

أما مصادر المعرفة التي أقر بها فهي:

(١) الخبر المتواتر أو الرواية التاريخية.

(٢) القياس الثابت أو الاستدلال بصورتيه: الاستنباط والاستقراء.

٥٣. وجسمي شمعة، والنفس نار ... اذا حان الردى خمدت بأف
(المصدر السابق، ج٢، ص ١٦٤).

٥٤. ان كنت من ريح، فيا ريح اسكني ... أو كنت من لهب، فيا لهب اخمد.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٣٩٢).

٥٥. اذا ما مضى نفس، فاحسبنه ... كالخيط، من ثوب عمر، نهج.
فكم جمرة خمدت، فانقضت ... وكان لها منذ حين، وهج.
(المصدر السابق، ص ٢٨٠).

٥٦. واروه من قبل الفساد، فانه ... جسم، اذا فقدت حرارته فسد.
(المصدر السابق، ص ٤٠٠).

٥٧. ولجسمي الى التراب هبوط ... ولروحي الى الهواء صعود.
(المصدر السابق، ص ٣٤٧).

٥٨. المصدر السابق، ص ٣٣١.

٥٩. أبو العلاء المعري، أحمد بن عبدالله بن سليمان المعروف بأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧ م)، الفصول والغايات، ج ١، تحقيق محمود حسن الزناتي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٣٨، ص ٤٦٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: المعري: الفصول والغايات.

٦٠. اذا قرن الظن المصيب من الفتى ... بتجربة جاءا بعلم غيوب
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ١٥٢).

(٣) العيان المدرك أو الحدس كما يسميه في مواضع أخرى من كتاباته. وقد فصل المعري رأيه في كل واحد من هذه المصادر مبينا الشروط الضرورية له.

١,٣١ أما الخبر التاريخي أو «النقل» و «الحديث» فمن أهم وسائل المعرفة عنده ، لأن أحداث الانسانية ونتاجها الفكري انما يصل الينا بهذا الطريق. ومن هنا يقول: إنه قد «جاءت أحاديث، ان صحت، فإن لها شأناً»[٦١]. بمعنى أن قيمة الخبر التاريخي، أيا يكن مضمونه، متوقفة على صحته، وليس لنا أن نقبل به قبل التحقق منه. وطريقة التحقق من صدق الخبر التاريخي تتمثل في أمرين: الاول أن يكون متواتراً عن رواة ثقاة، صادقين، تقبل رواياتهم. وهذا الشرط واضح من وصف المعري للخبر الموصل الى المعرفة اليقينية بأنه «الخبر المتواتر».

غير أن الفيلسوف يلاحظ أن معظم الأخبار التاريخية فيه «ضعف اسناد»[٦٢]. ولا يشترط أن يكون هذا الضعف ناشئاً عن كذب أحد الناقلين، لأن تحريف الخبر قد يتم بتأثير عوامل نفسية غير شعورية كالرغبات والأماني، وعوامل عقلية مختلفة تتصل بالذاكرة، ومدى دقة الناقل الأول في ملاحظة الظاهرة وفهمه لها، وموقفه العقلي مما ينقل. فاختلاف درجة الذكاء والثقافة لدى فردين يؤدي الى فروق ملموسة في الوصف الذي يقدمانه لذات الظاهرة أو الحدث. فإذا كانت «آفة القول تقليل وتكثير»[٦٣] فمن الطبيعي أن يكون «النقل غيّر أنباء»[٦٤].

هنا يقرر المعري الشق الثاني من طريقة التحقق من صدق الخبر التاريخي، ويتمثل في الفحص العقلي لمضمونه. فإذا جاءك خبر من التاريخ «فشاور العقل» فيه «واترك غيره هدرا، فالعقل خير مشير»[٦٥]. لكن معظم الناس لا يقدرون على القيام بهذا الفحص أو هم يحسنون الظن بالرواة لما أحاط أو يحيط بأسمائهم من احترام عام، أو هم يعرضون عن القيام بهذا الفحص لأن الخبر المنقول متفق مع رأيهم أو مذهبهم. وهذا القبول الساذج للخبر التاريخي مصدر «الهذيان» الذي نجده في المذاهب المختلفة سواء في هذا ايجازها وشروحها[٦٦].

التحليل الابستمولوجي للأحكام التاريخية:

١,٣١١ من غير المستغرب أن يكون هذا الموقف النقدي من الخبر التاريخي قد جر على الفيلسوف عداء رجال الدين من الفقهاء والمحدثين والاخباريين. فإن جل رواياتهم واحكامهم مبني على أخبار منقولة لا يسلم معظمها من «ضعف اسناد» أو «تقليل وتكثير». اضافة الى عداء رواة اللغة والأدب الذين أثبت لهم المعري في بغداد[٦٧] ضعف اسنادهم وتحريفهم الروايات. وقد عرض لشيء من هذا في «رسالة الغفران» حين

٦١ و ٦٢ جاءت أحاديث ان صحت، فان لها شأنا، ولكن فيها ضعف اسناد. (المصدر السابق، ص ٣٧٩).

٦٣ و ٦٤. والنقل غير أنباء سمعت بها وآفة القول تقليل وتكثير. (المصدر السابق، ص ٤٣٩).

٦٥. فشاور العقل، واترك غيره هدرا فالعقل خير مشير ضمه النادي. (المصدر السابق، ص ٣٧٩).

٦٦. أرى هذيانا، طال من كل أمة يضمنه ايجازها وشروحها. (المصدر السابق، ص ٢٨٤).

٦٧. حين قال المعري في سقط الزند، ص ٣٣:

ويوشع رد يوحا بعض يوم وانت متى سفرت رددت يوحا.

اعترض عليه بعض رواة اللغة وقالوا: ان اسم الشمس هو «بوح» وليس «يوحا»، واحتجوا لرأيهم بكتاب «الألفاظ» لابن السكيت، فأشار المعري الى نسخة قديمة صحيحة، فتشوها «فوجدوا فيها اللفظة كما قال بالياء ووجدوها كذلك في «الجمهرة» بخط أبي بكر ابن دريد». (محمد مصطفى بالحاج: شاعرية أبي العلاء في نظر القدامى، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٦، ص ٢٨).

تحدث عما نقله الرواة من أحاديث وأشعار في «نكاح الغيلان» نسبوا بعضها الى الشاعر الجاهلي «تأبط شرا»، وقال المعري على لسان هذا الشاعر، بعد أن عرض عليه ما نسب اليه: «كنا في الجاهلية نتقول ونتخرص. فما جاءك عنا مما ينكره المعقول، فإنه من الأكاذيب»[٦٨]. و «الزمن كله على سجية واحدة، فالذي شاهده معد بن عدنان كالذي شاهد نضاة ولد آدم»[٦٩].

ويحمل المعري على الاخباريين الذين أدخلوا قدرا هائلا من الاسرائيليات في باب تفسير القرآن ورواية قصص الأنبياء. وينتقد رواياتهم من جهة تعارضها مع أحكام العقل والواقع المشاهد. فالاخباريون قد «زعموا رجالا كالنخيل جسومهم، ومعاشر أماتهم أشبار»[٧٠]. «وقد ادعى، من ليس يثبت قوله، عظم الجسوم وبسطة الأعمار»[٧١]. وتذكر بعض كتب التاريخ الاسلامي غير العلمية أن القدماء كانوا من العمالقة الذين عمروا مئات السنين، كما تتحدث عن أقزام لا يزيد طول الواحد منهم عن الشبر. ويعرض المعري هذا الخبر وأمثاله على العقل الذي يؤمن بقياس الحكم على الواقع فيقول: «ما كابر إلا كآخر غابر»[٧٢]. فما دمنا نخضع لذات القوانين في وجودنا فإن الواقع أو الممكن في الأمس واقع وممكن اليوم. ويزودنا الوضع الراهن بمؤشر لما يمكن أن يكون ممكناً أو ممتنعاً. فـ «الحق يعلم وجهه بأمار»[٧٣].

يقيس المعري الأخبار المروية على الحاضر فيجد أنها غير ممكنة الوقوع، ومن ثم فإنها لم تكن ممكنة الوقوع أيضاً. ويبحث عن تفسير لهذه الأخبار التي تناقلها الرواة فيرى السبب كامناً في عدم وجود نظام دقيق لحساب الزمن: «أتراهم ـ فيما تقضي من الأيام ـ عدوا سنيهم بالشهور؟... هكذا ينبغي والا، فان العقل يثني في حالة المبهور»[٧٤]. ولما كانت قوانين العقل أولى بالتصديق من رواة سذج، فالخبر السابق كاذب اذن.

الاعتقادات الاجتماعية والدينية في ضوء نظرية المعرفة:

ويعرض المعري لنوع آخر من الرواية يشيع في الفكر الديني. فقد «زعم الناس أن قوما من الأبرار عولوا، بالجو، بالطيران، ومشوا فوق صفحة الماء»[٧٥]. هذا ما يزعمه الرواة والكتاب عن «المتصوفة» و «الأولياء» حتى يومنا هذا. ويحكم الفيلسوف على هذه الأخبار من ذلك المنظور العقلي ـ التجريبي الذي بيناه فيقول: «هذا الافك، هيهات ما جرى العصران»[٧٦]. هذه واقعة لم تحدث أبدا. ويحس بأن الرواة سيقولون: نعم لم تحدث ولا تحدث، ولن تحدث لانسان عادي، أما الأبرار المقربون لله فلهم شأن آخر، فإن ما يحدث على أيديهم لا يحدث على أيدي غيرهم. ويرد المعري مذكراً بأن هذه «الكرامات» المزعومة لم تقع لأكثر الناس برا في الاسلام فـ «ما مشى فوق لجة الماء لا السعدان ـ فيما مضى ـ ولا العمران»[٧٧].

ويجد المعري الفرصة مناسبة ـ ما دام بصدد النقد العقلي للخبر التاريخي ـ للتعرض للأساطير الشعبية التي تعيث فساداً في عقول العامة، وبعض الخاصة فتهيئها لقبول الباطل في كل مجال. ان غرض النقد العقلي إذن تطهير العقول حتى لا يجد الكذابون من رواة اللغة والأدب، والحديث الديني، والأخبار التاريخية سوقا بين الناس: «قد صدق الناس ما الألباب تبطله، حتى لظنوا عجوزا تحلب القمرا»[٧٨]. ويعرض الفيلسوف هذا الاعتقاد الشعبي على العقل والحس المشترك فيتساءل عن القمر: «أناقة هو أم شاة، لتحلبه العجوز «فيمنحها عسا أو غمرا تغيث به الأضياف؟»[٧٩].

٦٨، ٦٩. أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٣٥٩. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: المعري: رسالة الغفران.

٧٠. المعري، اللزوميات، ج ١، ص ٤٥٩.

٧١. المصدر السابق، ص ٥٧٨.

٧٢، ٧٣. المصدر السابق، ص ٥٧٩.

٧٤. المصدر السابق، ص ٦٠٠.

٧٥ و ٧٦ و ٧٧. المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٧٨.

٧٨، ٧٩. أناقة هو أم شاة، فيمنحها عسا تغيث به الأضياف أو غمرا

(المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩٧).

وينتقل المعري الى مهاجمة أسطورة «الخضر» المعروفة في التراث الشعبي: «يقول الغواة الخضر حي»[٨٠]. ويعلق على هذا الحكم مستغربا أن يستطيع كائن حي العيش مئات السنين أو بضعة آلاف منها، ويرى في مجرد اطلاق هذا القول أو تصديقه اهانة للعقل. وهؤلاء المخرصون «عليهم عفاء»[٨١]. لأنهم «لو صدقوا، ما انفك في شر حالة، يعاني بها الأسفار، أشعث، مغبرا. ولكن من أعطاهم الخبر افترى وألفي مثل السيد، اجمع وافترا»[٨٢] عن ابتسامة خبيثة ساخرة من عقولهم.

هنا يتحول الفيلسوف الى مهاجمة «الكائنات الخفية» التي لا يكتفي بعض الناس بأن ينسب اليها وجودا فعليا بل يعدها سبباً لبعض الأحداث أيضاً. ويرى المعري أن هذه الكائنات لم تدرك بعقل أو يعثر عليها بتجربة فهي إذن أوهام جسدتها مخيلاتنا. وهكذا يمكن القول أن المعري قد استخدم ما نسميه اليوم بـ «نصل أوكام» لتحرير العقل من المبادىء والمفاهيم الفاسدة التي لا ضرورة لها في تفسير الظواهر. انه يخاطب الانسان قائلا: «ان أنت بالجن في الظلماء خشيتا»[٨٣] فـ «لا توجد على رهب»[٨٤] «فانما تلك أخبار ملفقة، لخدعة الغافل الحشوى، حوشيتا»[٨٥] ان تكون منهم. وأنا «قد عشت عمرا طويلا ما علمت به حسا يحس لجني ولا ملك»[٨٦]. والحشوي هو رجل الحديث الذي يسلم بالخبر أن تواتر مهما بعد مضمونه عن العقل.

ان معظم الأخبار المنقولة الينا من الماضي «أحاديث مين تشبه السمرا»[٨٧]، أي ألوان من الأدب الخيالي الذي لا ينبغي أن ننظر اليه كقضايا تقرر وقائع حدثت في لحظة من الزمان.

١,٣٢ لعلنا لاحظنا أن المعري قد جعل على الخبر التاريخي «قيّما» تمثل في العقل الذي يأخذ بالملاحظة والتجربة كمنهج له. وهذا العقل هو الطريق الى الحقيقة: «فاسأل حجاك اذا أردت هداية»[٨٨] و «عليك بالعقل تستعمله في بيعك وشرائك، وطلب المصلحة لنفسك، وافعل ما يرى فعله»[٨٩]. «ولا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبا»[٩٠]. لأن التخلي عن العقل سينتهي بك الى قبول الأفكار الفاسدة والقيم الزائفة. والحقيقة أن المعري قد نظر الى الفعالية العقلية باعتبارها مكونة من قوانين صورية يمثلها الاستنباط وأخرى مادية يمثلها الاستقراء. ولا بد من اتفاق وتكاتف هاتين المجموعتين من القوانين ليكون الحكم الصادر على قضية صادقا. فخلو القضية من التناقض لا يكفي لاثبات صدقها، بل لا بد من أن تدعمها التجربة لتكون كاملة الصدق. وتتضح نظرة المعري هذه الى العقل من قوله إن: «التجارب تلقح العقول»[٩١] أي تخصبها. والتجربة هي المعرفة الصادقة[٩٢]. فإذا لم «يلقح» العقل بالتجارب ظل امكانية

٨٠، ٨١. يقول الغواة: الخضر حي، عليهم عفاء، نعم ليل، من الفتن، اخضرا
ولو صدقوا.... (المصدر السابق، ص ٤٨٨).

٨٢. المصدر السابق، ص ٤٨٨.

٨٣ و ٨٤ و ٨٥.
فاخش المليك ولا توجد على رهب ان أنت بالجن في الظلماء خشيتا.
(المصدر السابق، ص ٢١٥).

٨٦. (المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٤٠).

٨٧. وحدثتك رجال عن أوائلها فاسمع أحاديث مين تشبه السمرا.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩٧).

٨٨. عجز البيت: «واحبس لسانك أن يقول مجازاً». (المصدر السابق، ص ٦٢٦).

٨٩. أبو العلاء المعري، زجر النابح، تحقيق أمجد الطرابلسي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٥، ص ١٢٣. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: المعري، زجر النابح.

٩٠. المعري، اللزوميات، ج ١، ص ١٢٦.

٩١. أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، ص ٣٠١. «والله مجرب المجربين»؟.

٩٢. اما العقول فألفت انه كذب والعقل غرس له بالصدق أثمار.
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ٤٣٥).

خالصة. ان التجربة هي التي تبرز امكانات العقل وتحمل الطبيعة على البوح بأسرارها. فبغير العقل تظل الحقيقة ضائعة، وبغير التجربة تظل مبهمة خفية، وسراً لا يتوصل اليه.

١,٣٢١ لا يعيش الانسان حياته وحيدا، بل في مجتمع يزوده - في مرحلة مبكرة - بمجموعة من الأفكار والنماذج العقلية والسلوكية كيما يفكر ويفعل على نحو معين. ويلاحظ أن النسق الفكري - السلوكي الذي يجري بثه وتعليمه لأفراد المجتمع غالبا ما يكون خادما لمصالح فئات أو جهات معينة، لا تنشد الحقيقة في تفكيرها أو الخير في سلوكها. هذا ان لم تكن الحقيقة والخير عدوها الأول. ويفهم من هذا أن هناك «أوضاعا اجتماعية» تحاول بالتحكم في عقل الفرد في مرحلة مبكرة أن تمنع أو تعرقل وصوله، فيما بعد، الى الحقيقة. وهنا يقدم المعري وصفا لحياة العقل أقرب ما يكون الى الانثروبولوجيا الفلسفية.

لقد ميز بين «العقل الحقيقي» على النحو الذي وصفه وبين «العقل الزائف» أو المكتسب من البيئة التي نعيش فيها: «العقل الحقيقي» فعالية معرفة، أما «العقل الزائف» المكتسب فمجموعة معارف قبلت دون فحص عقلي لها أو تحقق تجريبي منها. فإذا بدأ الفرد حياته بأن تقبل الأخبار المروية - دينية كانت أو خلقية أو ادبية... الخ - دون فحص أو تحقيق وقرر على أساسها أن للواقع أحكاما معينة، فان ما سينتهي اليه هو جملة مبادىء عقلية وسلوكية مضللة.

وقد يحاول الفرد في مرحلة لاحقة وتحت ضغط الظروف أن يمنطق هذه المبادىء فيقوم بتحليلها ليكشف عن المفاهيم والبديهيات التي تسوغها. وهنا ستبدو المبادىء موضوع التحليل متسقة مع المفاهيم المضمرة فيها، وهذا شيء طبيعي. نعم ان هذا الفحص الصوري قد يرضي المتطلع الزائف الى العقلانية، لكنه لا يرضي انسانا يعرف كيف يميز الصدق الصوري للقضية - وقد يخفي هذا مضمونا لا عقلانيا - عن صدقها من جهة مطابقتها للواقع.

ان ممارسة الفرد للتفكير من خلال المنظومة العقلية الزائفة لن يوصله الى الحقيقة أبداً، بل سيزيده في كل لحظة بعدا عن الطريق الصحيح، لأن المبادىء الزائفة التي يفرض على العقل أن يفكر بواسطتها سبيل «الى خلق أوهام جديدة تزيد في تكبيله»[٩٣]. اننا حين ننظر الى ظاهرة ما لا ننظر اليها كواقعة فيزيائية فقط، بل ننظر اليها من خلال مفاهيم معينة في أذهاننا. وبالتالي فان الأحكام التي نطلقها على الظاهرة تعكس طريقتنا في الرؤية وتفسير ما يحدث. أعني أنها تعكس عقليتنا. ويطلق المعري على هذه الحالة التي تكون فيها المفاهيم والمبادىء فاسدة اسم «صدأ الفكر» لأن «المعارف» الزائفة تشكل مادة عازلة تحول بين العقل كفعالية وبين ادراك الحقيقة. ففساد العقل «ينبع مما يخالط العقل من الأباطيل»، والمسلمات، والأفكار والفلسفات التي «تتراكب عليه مثل صدأ كثيف»[٩٤]. وحين يفسد الفكر «يوهمك الدرّ قطر السرى»[٩٥]. ان قطرات المطر الهاطلة في الليل ليست درا بطبيعة الحال، لكنها تشبه الدر ببريقها الناجم عن انعكاس الضوء من سطوحها في الليل، وتشتته، مما يوهم العقل بأنها در. ويتبين من هذا أن مصدر الحكم الكاذب على ما نشاهد ليس الحواس - فان هذه مجرد ناقل لاحساسات مبهمة تفسر من خلال ما في العقل من مفاهيم وأفكار - فكل خطأ منسوب الى الرؤية هو في الواقع نتيجة لخطأ خفي في المفاهيم والمبادىء العقلية. فـ «ما سدرت في العيان أعينهم، لكن عيون الحجي بها سدر»[٩٦].

لقد أطلق المعري على «سدر عيون العقل» تسميات كثيرة كالغفلة، والسهو[٩٧]، والكرى، والرقاد...

٩٣. عبدالله العلايلي، **المعري ذلك المجهول**، ط ٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٤. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد **هكذا عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول**.

٩٤. المرجع السابق، ص ١٢٢.

٩٥. وقد يفسد الفكر في حالة فيوهمك الدر قطر السرى.
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ٨٠).

٩٦. المصدر السابق، ص ٤٨٠.

٩٧. أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، ص ٣٥٣.
يقول المعري:

=

الخ وكلها تفيد عدم الرؤية الواضحة الحقة. فـ «المدمن على اللهو خدن الغفلة والسهو». وبسبب «سدر العقل». «يرى الراقد نفسه مع الفراقد، فإذا استيقظ [العقل] رآها بالجدد.»[٩٨]

وهكذا اذا «صدئت أفهام قوم[٩٩]» بما تراكم عليها من «مين في الأحاديث والنقل»[١٠٠] لم يصلوا إلا إلى الأباطيل. أما «اذا تفكرت، فكرا لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا»[١٠١] وهو الوصول الى الحقيقة. ويستقرىء المعري مواصفات هذين العقلين فيرى أن صاحب العقل المتمثل في التراكم الكمي للمعارف غير النقدية «مثل البهائم أبهمت عن رشدها» فلم يفد مما يعرف «إلا احتمال ثقائل الاحمال»[١٠٢] واذا شاع هذا النموذج في مجتمع ما «لم تلق إلا جاهلا متعاقلا»[١٠٣] أي فردا جاهلا بطريقة مركبة، فهو يظن نفسه عاقلا وعالما بينما هو في الحقيقة جاهل. إنه جاهل ويجهل أنه كذلك. ويتبدى فساد العقل في مضموناته المعرفية، واقتصارها على مجال النظر والجدل، أعني أنها تفتقر الى التوظيف الخلقي. ومن هنا يخاطب المعري هذا الفرد بقوله «أتعقل ساعة فتروم عقلا لعنسك أم خلقت بغير عقل»[١٠٤] لأن العقل الذي لديك لا يقوم بوظيفته الخلقية.

ويقارن المعري بين أصحاب هذا العقل الزائف وبينه كصاحب عقل صحيح فيقول «تثاءب عمرو إذ تثائب خالد، بعدوى، فما أعدتني الثؤباء»[١٠٥]. ومعنى هذا أن العدوى الفكرية لا مكان لها عند أصحاب العقول الحقيقية. فالصدق بمعنييه هو المعيار الوحيد لقبول الأحكام. وينصح الفيلسوف صاحب العقل الصحيح بهجر هذه الفئة ذات العقل الزائف إذ لا فائدة ترجى من «الحوار» معها. ان أفرادها كانوا «وما يزالون في شام وفي يمن، يستنبطون قياسا ما له أمد. فذرهم ودنياهم فقد شغلوا بها»[١٠٦]. ويهاجم المعري «قضايا العقل المشوب، المدخول بلا هوادة أو لبس.. ويتجاوزها الى الفكر الدائر في اطارها»[١٠٧]. انه «لا يؤمن أبداً بوحي العقل المثقل بالمخرقات، هذا العقل المريض، المكدود بما حمل ويحمل من تقاليد فكرية»[١٠٨]، لكنه في نفس الوقت يقدس العقل الحقيقي.

١,٣٢٢ ينشأ فساد العقل ـ في نهاية التحليل ـ عن تأثيرات بنيتنا المادية، والتقبل اللانقدي للأفكار، والخضوع التام لقسرية الفكر الجمعي. وبالتالي فان منهج الاصلاح يتمثل «في الانفراد، والعزلة المقيدة للطبيعة الحية بالزهد، وهي تضمن أولا: اضعاف عمل الاخلاط في الفكر، أي تنقيته من كل أثر عضوي، ثانيا: تنقيته من أشياء العقل المكتسب، ثالثا: التفلت من أسر القسرية الاجتماعية التي تطبع الفكر والكائن بارادة ودون ارادة»[١٠٩]. و «كل اصلاح يخرج عن حدود الجسد كأساس.. مضمحل سريع الانتكاس، بما

= وقال أناس ما لأمر حقيقة فما أثبتوا يوما شقاء ولا نعمى

(المعري» اللزوميات ج ٢، ص ٤١٩) «وهذا قول السفسطائية الذين يبطلون الحقائق ويقولون بتكافىء الأدلة» (ابن السيد البطليوسي «شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، القسم الأول، ص ٢٢٠. ويفهم من سياق القول أن انكار امكانية المعرفة ـ في نظر المعري ـ حالة من حالات سدر العقل.

٩٨. أبو العلاء المعري» الفصول والغايات، ص ٣٣٨.

٩٩ و ١٠٠ لقد صدئت أفهام قوم، فهل لها صقال ويحتاج الحسام الى الصقل
وكم غرت الدنيا بنيها، وساءني مع الناس، مين في الأحاديث والنقل
(المعري: اللزوميات، ج ٢، ص ٣١٧).

١٠١. المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩.

١٠٢. المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥٧.

١٠٣. عجز البيت: «متجملا منهم بغير جمال». (المصدر السابق، ص ٣٥٧).

١٠٤. (المصدر السابق، ص ٣٤٤).

١٠٥. المصدر السابق، ج ١، ص ٤٢.

١٠٦. عجز البيت: «ويكفيك منها القادر الصمد». (المصدر السابق، ص ٣٢١).

١٠٧. عبدالله العلايلي» المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ٢٢ ـ ٢٣.

١٠٨. المرجع السابق، ص ٢٣.

١٠٩. المرجع السابق، ص ١٢٥.

للعضويات المتمثلة العاملة من تأثير وغلبة»[١١٠]

ان تعديل الانسان تركيبه المادي على نحو يلائم النفس أول خطوة على طريق المعرفة الذي وصف المعري معالمه ومراتبه في مقدمة «رسالة الغفران». وقد صيغت هذه المقدمة بلغة موغلة في الرمز ومثقلة بالمجاز. وتوصلنا القراءة الحرفية المعجمية لعباراتها الى خليط مفكك من العبارات التي لا معنى لمعظمها. وتقوم هذه النتيجة دليلا على خطأ كل قراءة معجمية لهذه المقدمة[١١١]. لقد فطن د. عبد الكريم خليفه في مقدمته التي صدر بها نشرته المحققة لرسائل المعري، لأهمية تمييز ياقوت بين «رسالة الغفران» و «شرح رسالة الغفران»[١١٢]. فإذا عدنا حسب اقتراحه الى طرق الشرح التي سادت في الثقافة العربية وجدنا أن الشراح كانوا يذكرون جزءاً من النص ويلحقونه ببيان لمعاني الألفاظ الغريبة، ليعودوا الى جزء آخر من النص، وهكذا دواليك. وقد رأى المحقق أن نص «الغفران» في نشرة د. عائشة عبد الرحمن تجسيد لهذه الطريقة. فإذا أردنا الوقوف على النص الأصلي الذي كتبه المعري نفسه في «رسالة الغفران» كان علينا أن نلقي بعيداً بالشروح اللفظية المتناثرة داخل النص الحالي بحيث لا يبقى غير النص الأصلي. واذا جمعنا الآن بين الملاحظة الصادقة التي قررها د. خليفة[١١٣] و «المدخل» الذي اقترحه عبدالله العلايلي، فان ترجمة المقدمة من اللغة الرمزية ـ المجازية الى اللغة الحرفية ستكون على النحو التالي:

ان في مسكني ـ أي جسدي ـ تينة جبلية منقطعة ومتفردة.
أي نفسا عارفة متوحدة، ما كانت قط فاسدة ولا كاذبة.
وان هذه النفس لتجد من الشوق الى المعرفة حرقة
ورغبة ملحة. ان في داخلي أوارا مستعرا من الشك،
وكل بأذاتي، ولو نطق لذكر شرتي، لكن لي في هذه
المنزلة زهدا وتفردا وسؤددا
ان هذا النفس المتطلع الى المعرفة محجوب أبدا،
لا تجاب عنه الأغطية، فأنا لا أعبر عنه أو عن مدركاته
بلغة الحقيقة، بل أغطيه بالألغاز والمجاز. ان هذا
النفس ينكر الزيف في الآخرين باطلاق، ولا يؤمن
بعقائدهم، وان تكلم بألفاظهم وعباراتهم.

ان في وسعنا تحديد «مقامات» التفلسف و «أحواله» في ضوء النص السابق على النحو التالي: ينتهي اضعاف عمل الاخلاط وفعاليتها للتخلص من سيطرتها على النفس الى أن يصير الكائن «عدماً حيا» على حد تعبير المعري في الغفران. وعندئذ تتبدى الرغبة العارمة في المعرفة من خلال التساؤل الذي يستبد

١١٠. المرجع السابق، ص ١٠١، ويقول المعري (اللزوميات، ج ٢، ص ٥١٣):
وابدأ ببدنك فاهضم منه طائفة من قبل سوقك في أصحابك البدنا.

١١١. يجب أن أقرر أن من لفت نظري الى هذه الحقيقة الفائقة الأهمية هو عبدالله العلايلي في كتابه «المعري ذلك المجهول»، وهذا الكتاب واحد من الدراسات القليلة النادرة التي وفقت الى اضاءة فكر المعري دون أن تكون مجرد سرد للأخبار التي ذكرتها المراجع التقليدية.

١١٢. عبد الكريم خليفة، رسائل أبي العلاء المعري، ج ١، منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، عمان، ١٩٧٦، المقدمة، الصفحات ذ ـ ش. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: عبدالكريم خليفة: رسائل أبي العلاء المعري.

١١٣. مما يثبت صحة ما ذهب اليه عبد الكريم خليفة نص رسالة الغفران كما أورد جزءا منه يوسف البديعي في كتابه «أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري»، تحقيق ابراهيم الكيلاني، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٤، ص ٨٨ وما بعدها.

بالفرد حتى يصيره «أوارا متقدا من الشك الحاد، والريب الطائف بكل شيء، والممتد الى جذور كل شيء»[١١٤]. ان وقف أو اضعاف آثار البنية المادية في النفس يمكن الأخيرة من تحقيق نقلة تقصي بها الكائن عن كل «مورث» مكتسب، متناقل من الأفكار، فيصير قادرا على ممارسة الطريقة الجديدة في رؤية الوقائع والاحداث. وعندئذ يعلم كم هي زائفة تلك الأفكار والمبادىء المتداولة بين الناس، والمتناقلة من جيل الى جيل.

طبيعة العيان المدرك:

١,٣٣ العقل هو الجزء الناطق من النفس. وحين تحل النفس في جسد فالانسان تأخذ أحد اتجاهي الصيرورة: الطريق الهابط حيث يؤدي التكاثف التدريجي للنفس ـ وهي هواء ونار ـ الى صيرورتها ماء أو ترابا. والطريق الصاعد وفيه تصير النفس اشتعالا في لهب يمكن الفرد من تحقيق رؤية مدركة للدلالة. وقد أطلق المعري على وسيلة المعرفة هذه اسم «العيان المدرك» وهو ما يمكن أن نسميه بالحدس الدلالي.

يقول المعري: التفكير الحقيقي «ايقاد نار» وسط الظلماء بحيث يمكن على ضوء اللهب المنبعث أن نكتشف الطريق[١١٥]. وقد لاحظ أن العقل يرى في الضوء في حالة معينة، ولا يرى، رغم وجود الضوء، في حالة أخرى. ومعنى هذا أن المعري قد ميز بين «الرؤية» كحادثة فيزيائية وفسيولوجية وبين «الرؤية» كاكتشاف للدلالة. ان الرؤية بالمعنى الثاني لا تقع إلا حين يكون العقل منحررا من كل ضروب الأوهام والضلالات المتداولة بين البشر. ان هذه الأوهام كالصدأ على الحديد، يفقده قوته وقدرته على النفاذ في الأشياء.[١١٦]

كانت النفس في العالم العلوي عالمة (بالمثل؟)، وفقدت ـ بحلولها في الجسم هذه القدرة. ان التفكير ايقاد نار. وحاجات الجسم أشبه ما تكون بستارة من الدخان تحد من القدرة على الرؤية في اللهب. فإذا أضفنا الى هذا أن المجتمع ينقل الى الفرد منظومة فكرية يعدها أدوات للفهم والتفسير، وجدنا أن هذه الأفكار الجاهزة تصير عند الفرد ـ الذي لم يمكنه دخان الجسد من الرؤية الواضحة ـ بديلا للرؤية العقلية، المرهقة، في ضوء اللهب، أي حدس الدلالة عبر عملية الاشتعال.

يقول المعري: «رأيت الحق لؤلؤة توارت، بلج من ضلال الناس، جم»[١١٧] **يكمن مفتاح هذه العبارة** ـ وفقا للخطوط العريضة **لفلسفة** المعري ـ في كلمات «لؤلؤة» و «لج» و «ضلال الناس». فالبحر ماء، والنفس نار، واللؤلؤة التي تكاملت عبر الزمان هي الحقيقة التي غرقت في بحر ضلالات الناس. أي أن طريقة الناس في الرؤية هي التي تحول بينهم وبين الوصول الى اللؤلؤة. لكن هذا ليس كل ما في العبارة. فاللؤلؤة المعروفة تعبير عن سلسلة طويلة من الجهود المتكاملة وصولا الى حالة قصوى من الكمال. ويفيد النظر الى الحقيقة باعتبارها لؤلؤة (أو ضلالة) أنها ضرب من الاشتعال في اللهب وأنها خلاصة عدد هائل من علميات الاحتراق والرؤية في اللهب. وفي هذا كشف عن البعد التاريخي أو الزماني للحقيقة. ان البحر هو الماء. ولقد حدد هيراقليطس مراحل الطريق الهابط على النحو التالي: الهواء فالنار فالماء فالتراب.

١١٤. عبدالله العلايلي، المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ٨١.

١١٥. أوقدت نارا بافتكارك أظهرت نهجا، وانت على سناها عاش.
(المعري، اللزوميات، ج ٢، ص ٧٧).

١١٦. قد حملنا من رزايا دهرنا، عبئا ثقيلا.
صدىء العقل به، من بعد ما كان صقيلا.
(المصدر السابق، ص ٣٠٥). ويتحدث المعري عن تراكم هذا الصدأ على صفحة العقل عبر القرون ودوره في حالة الانحطاط العقلي فيقول:
أذهني طال عهدك بالصقال وماج الناس في قيل وقال.
(المصدر السابق، ص ٣٣٨).

١١٧. المصدر السابق، ص ٤٦٢.

وفي الطريق الصاعد ينبثق الماء من التراب، ويصير الماء هواء بالتبخر ثم نارا[١١٨]. وحين تتكثف النار (كما في **ظاهرة البرق**) **تصير هواء**، يتكاثف في صورة ماء، ويتكاثف الماء بدوره ليصير ترابا (ظهور الطمي من الماء). **وهكذا فان الحالة المائية** مرحلة تصير اليها النار في الطريق الهابط، ومرحلة يصعد اليها الماء في **الطريق الصاعد**. والتراب وفقا للطريق الصاعد يصير ماء، بينما تصير النار وفقا للطريق الهابط ماء. **وحديث المعري** عن العقول حديث عن اشتعالات في لهب صارت بحرا بتكاثفها. وهنا نصل الى المعنى العميق للعبارة موضوع التحليل وهو أن الحقيقة غير معروفة للذين لا يعرفون كيف ينظرون من خلال اللهب لأن عقولهم بتكاثفها وتحولها الى ماء لم تستطع أن توفر اللهب اللازم للرؤية، وفي الماء تغرق الحقيقة، أما في الاشتعال فترى.

ان أباطيل الانسانية أفكار أدعت لنفسها الصدق منذ عهد بعيد وأدت - من خلال القبول الكسل بها - الى وقف كل عمليات الاشتعال اللازمة لادراك الحقيقة. ومن هنا يحذرنا المعري من مغبة قبول الأفكار المتناقضة مع الحقائق المدركة في لهب لأنها ستقودنا الى الطريق الهابط: «لا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبا»[١١٩]. فان نتيجة التصديق بالأفكار الزائفة التخلي عن الأفكار الصادقة، والعملة الزائفة تطرد الصحيحة من السوق.

الرؤية في اللهب أو الحدس الدلالي شرط للوصول الى الحقيقة عند المعري، فـ «التجارب طير تألف الخمرا». أي أن أسرار التجارب تتحجب بطبيعتها، ولا بد من لهب لرؤيتها. ولا بد أيضا من الصبر في البحث عنها، لأن الحقيقة «يصيدها من أفاد اللب والعمرا»[١٢٠]. وليس الحدس الدلالي هذا الا ذلك الظن الصادق المؤيد بالتجربة.[١٢١]

أن نرى في لهب هو أن نرى شيئاً يبدو تارة ويحجبه الدخان تارة أخرى. ومن هنا فإن العيان المدرك أو الحدس الدلالي - وهو أسمى وسيلة معرفة لدينا - لا يصل الى معرفة يقينية. يضاف الى هذا أن الصيرورة الكونية لا تدع وضعا على حاله. فالحكم يصير الى ضده، والصواب يصير خطأ، والخير يصير شراً، مما يثبت للحس والعقل أنه لا يوجد شيء اسمه الحقيقة النهائية، فكل ما دعوناه بالأمس حقيقة تغير اليوم. وأفضل ما يمكننا تقريره فكرة مستعدة لالغاء ذاتها لحساب فكرة أخرى تأتي بعدها. ان ما يميز بين فكرة وأخرى في «الآن» ليس مجرد التطابق مع الواقع ولكن تضمنها لدلالة الواقعة المدعى تصويرها. فهذا هو ما يعطي للفكرة درجة أعلى من الصدق. وحين نقول «درجة أعلى» فنحن نقول أن اليقين غير ممكن ما دامت الغاية النهائية للكون متحجبة. وقد خلص المعري من القول بانتفاء اليقين الى القول بأن «أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا»[١٢٢].

ولكن كيف نعبر عن هذه الحقائق المتحجبة، المدركة بالعيان؟. لقد ذهب المعري الى أن حديثه «ليس على الحقائق» كله، «ولكن فيه أصناف المجاز»[١٢٣]. وتتميز الكتابة المجازية عند المعري بأنها «لم تكن لمحض

١١٨. انظر في هذا فيليب ويلرايت، هيراقليطس فيلسوف التغير، ترجمة عبده الراجحي، ط ١، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٩، ص ٥٧، ١١٨ - ١١٩، ١٢٧.

١١٩. ولا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبا
(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ١٢٦).

١٢٠. ان التجارب طير تألف الخمرا يصيدها من أفاد اللب والعمرا
(المصدر السابق، ص ٤٩٦).

١٢١. اذا قرن الظن المصيب، من الفتى، بتجربة، جاء بعلم غيوب
(المصدر السابق، ص ١٥٢).

١٢٢. أما اليقين فلا يقين، وانما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا.
(المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٦).

١٢٣. وليس على الحقائق كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٦٣٠).
لا تقيد علي لفظي، فاني مثل غيري، تكلمي بالمجاز (المصدر السابق، ص ٦٣٣).

التظرف أو التعبير عن القدرة الفائقة في الغريب والانشاء، بل هي أسلوب في الكتابة **مثلها في الفكر**»[١٢٤]. والسؤال الآن: لماذا نفكر بطريقة مجازية؟.

لقد عبرت اللغة المألوفة عن «الفكر المألوف» فامتلأت ألفاظها وعباراتها **بتصورات العقل الزائف** المكتسب وأوهامه المريضة. «فما أحراه وقد هدى الى فكر جديد أن لا **يصطنع في التعبير عنه أية القوالب** التي انتفخت وتملأت من وحي الأباطيل»[١٢٥]. لأن الدلالات الخاصة **باللغة العادية تحول دون الوصول** الى الفكرة الجديدة. ولما كان في المجاز تدمير للمعنى التقليدي **للألفاظ والتراكيب فان من شأنه أن يشد** الانسان بعيدا عن ذلك «المعنى المألوف». لكن مجرد **الابتعاد لا يعني الوصول الى المعنى الجديد. اننا** نصل الى هذا بعد بحث شاق، ورجلة طويلة تنتهي بـ «رؤية». **ولعل هذا ما حمل الفيلسوف أيضا على** استخدام الأحداث التاريخية والشخصيات والأساطير في **التعبير عن أفكاره. وباختصار فإن اللغة** المجازية عند المعري ليست حديثا تشبيهيا بل تعبيرا عن طريقة في **التفكير أو الرؤية غير عادية. انها لغة العيان** المدرك للحقيقة التي تبدو في تحجبها، وتتحجب في بدوها.

١,٤ يؤسس المعري فلسفة الأخلاق على المعرفة بالجسم الانساني والنفس البشرية طبيعة واستعدادات. وأكثر الاستعدادات النفسية صلة بالأخلاق القدرة على المعرفة والتفكير. كما أن لطبيعة النفس ـ سواء كانت فانية أو خالدة ـ تأثيراً لا ينكر على التخلق. ومن هنا يهتم المعري بالتعرف على مصير النفس[١٢٦]، فيمضي الى الحديث عما يمكن أن يحدث لها بعد الموت.

مصير النفس:

أول ما يلاحظ في هذا الصدد أن النفس «اذا رحلت عن الجسم الذي سكنت فيه فمآله أن يرسبا»[١٢٧]. ذلك أن الجسد يسير بالموت في الطريق الهابط، فيتحول الى «تراب» و «ماء» ومادة التراب ثقيلة فلا بد أن «يرسب» في الماء. ومن **الواضح أنه** ليس لهذين العنصرين أية قدرة على الاحساس[١٢٨].

أما الروح **فإنها «تنأى فلا يدرى بموضعها»**[١٢٩]، **إلا** أنها مضت «في الهواء»[١٣٠]، بينما« تعود الى الأرض أجسادنا **وتلحق بالعنصر الطاهر»**[١٣١] **ومن هنا يصف** المعري الناس بأنهم قد «تخلفوا بالأرض شر بخار»[١٣٢].

١٢٤. عبدالله العلايلي «المعري ذلك المجهول»، ط ٢، ص ١٩١.

١٢٥. المرجع السابق، ص ٢٨.

١٢٦. يقول المعري:

حياة وموت وانتظار قيامة ثلاث أفادتنا ألوف معان.

(المعري، اللزوميات، ج٢، ص ٥٤٨). وقد تحدثت عن علاقة الأخلاق بالعقل في بحثي: مكانة العقل في الفلسفة الخلقية عند أبي العلاء المعري. وهو دراسة ستنشر قريبا في مجلة «دراسات» الجامعة الأردنية.

١٢٧ روح، إذا رحلت عن الجسم الذي سكنت به، فماله أن يرسبا.

(المعري، اللزوميات، ج ١، ص ١٢٩) ويقول في ذات المصدر (ص ١٠٦):

هذا الهواء، يلوح فيه، لناظر صور، ولكن عن قريب ترسب.

١٢٨. يقول المعري:

ما يحس التراب ثقلا، اذا ديس، ولا الماء، يتعب الجريان.

(المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٨).

١٢٩. الروح تنأى، فلا يدرى بموضعها وفي التراب، لعمري، يرفت الجسد.

(المصدر السابق، ج ١، ص ٣١٩). يرفت: يصير رفاة.

١٣٠. وان مضت في الهواء الرحب هالكة هلاك جسمي في تربي فواشجبا.

(المصدر السابق، ص ١١٨).

١٣١. المصدر السابق، ص ٦٠٣.

١٣٢. ان السماء تهذبت أنوارها وتخلفوا بالأرض شر بخار.

(المصدر السابق، ص ٥٩٠).

١٣٣. وقال بأحكام التناسخ معشر غلوا، فأجازوا الفسخ في ذاك والرسخا

(المصدر السابق، ص ٣٠٦). الفسخ: انتقال النفس الانسانية الى جسم جماد. الرسخ: انتقال النفس الانسانية الى نبات.

ان كون النفس مزيجا من النار والهواء هو الذي يمكنها عند الموت من سلوك الطريق الصاعد. وليس في هذا التصور الهيراقليطي أساسا أي دليل يشير الى خلود النفس على نحو ما قرره الاسلام والفكر الديني الدائر في فلكه. لكن في وسعنا أن نستنتج مما سبق أن للنفس عودة أبدية. وبهذا المعنى فقط يمكن أن تكون النفس خالدة.

الحقيقة أن المعري قد أشار الى هذا الاحتمال حين تحدث عن القائلين «بأحكام التناسخ» ممن «غلوا، فأجازوا الفسخ في ذاك والرسخا»[١٣٣]: ويبدو من استعمال المعري لكلمة «المغالاة» أنه لا يقر إلا قدرا محدودا من هذه النظرية[١٣٤] وهو التناسخ ضمن أجساد بشرية. غير أنه وصف هذا القدر من النظرية في مواضع من كتاباته بأنه «زعم»[١٣٥] وبهذا يمحو ما يمكن أن يكون القارىء قد ظنه من استعمال كلمة «المغالاة».

يقرر الحدس الدلالي، في نظر المعري، «أن الجزاء بغير هذي الدار»[١٣٦]، وان «الأنفس الى ربها آيبة[١٣٧]». أما الادارك الحسي الذي وقف المعري فكره على محاربته فمضلل في هذه المسألة ولا جدوى منه مادام يرى أنه «لا علم بالأرواح غير ظنون»[١٣٨]. لذا صار «التنازع شائع» في أمر الحياة الأخرى «وما لخبيئها أصحار»[١٣٩]. ان الأدلة الحسية «تدل على الحمام بلا ارتياب، ولكن لا تدل على النشور»[١٤٠] ووجود النفس بعد الموت والحياة الاخرى ـ بالنسبة الى العقل ـ «أمور يلتبس على البرايا كأن العقل منها في عقال»[١٤١]. أما الحدس فهو وحده القادر على أن يقول في هذا الصدد كلمة ذات قيمة. انه يدرك أن النفس جوهر خالص من وشائج المادة، ومن ثم لا يجوز عليه فناء[١٤٢]. وما دام الحكم بخلود النفس من فعل الحدس الدلالي فانه حكم احتمالي. ومن هنا يرى المعري أن البرهان على صدقه يتمثل في الاقيسة المعدة لمواجهة الاحتمالات:

«قال المنجم والطبيب كلاهما: لا تحشر الاجساد قلت: اليكما
ان صح قولكما، فلست بخاسر أو صح قولي، فالخسار عليكما».[١٤٣]

١٣٤. هذا ما يمكن أن يوهم به على سبيل مفهوم المخالفة قوله (اللزوميات، ج ٢، ص ٢١٩):
لو صح ما قال رسطاليس من قدم وهب من مات لم يجمعهم الفلك.

١٣٥. وقد زعموا هذي النفوس بواقيا تشكل في آجسامها وتهذب.
وتنقل منها، فالسعيد مكرم بما هو لاق، والشقي مشذب.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٨٦). المشذب: المطرود.

١٣٦. فترى بدائع، انبأت متحسسا أن الجزاء، بغير هذي الدار.
(المصدر السابق، ص ٥٩٢).

١٣٧. أبو العلاء المعري، رسالة في تعزية أبي علي بن أبي الرجال في ولده أبي الأزهر، تحقيق احسان عباس، ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٣٣.

١٣٨. دفناهم في الأرض دفن تيقن ولا علم بالأرواح غير ظنون.
(المعري، اللزوميات، ج ٢، ص ٥٤٧). التيقن المتحدث عنه هنا هو اليقين الحسي.

١٣٩. أما القيامة فالتنازع شائع فيها وما لخبيئها اصحار.
(المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦٢).

١٤٠. المصدر السابق، ص ٥٥٦.

١٤١. المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٨.

١٤٢. تصعد الجوهر الصافي، وخلفنا في الأرض، كثرة أوساخ وأدناس
(المصدر السابق، ص ٤٩).

١٤٣. المصدر السابق، ص ٤٣٣.
وصورة هذا القياس الاحراجي البنائي المركب هي:
~ ق ⊂ ~ ك ∧ ق ⊂ م

ما يمكن أن نقوله في خاتمة هذه الدراسة هو أن آراء المعري في النفس، طبيعة وقوى، كانت الامتداد الطبيعي والنتيجة المنطقية اللازمة عن مقدمات فلسفته العامة. ان من الخطأ أن نقول إن هذه الآراء هي ثمرة التوفيق بين نظريات فلسفية معينة، أو انها تكرار لرأي قديم أو انحياز لفلسفة ما، فلقد لاحظنا أن المعري لم يعط لآراء الفلاسفة الآخرين في المسألة أي اهتمام، بل قام بتحليل تصور معين للانسان كان العلم يدعمه في ذلك العصر، ومضى مع النتائج الى ما يمكن أن ندعوه بامتداداتها المنطقية. فالنفس الانسانية من نار وهواء، لا بمعنى أنها مجرد شيء له تركيب كيماوي معين، بل بمعنى أنها اشتعال في لهب أي فاعلية. ومن هنا عمل على تحديد الأشكال المختلفة لهذه الفاعلية الانسانية في الأحوال «الصاعدة» و «الهابطة» للوجود الانساني، فبين وسائل وطبيعة وحدود المعرفة في كل حالة. ففي حالة «الهبوط» «تتحول هذه الفاعلية الى فاعلية تذكر للأشياء المتلقاة بالقبول غير النقدي، فإذا حاولنا «تحليل» هذه الأخبار فعلنا هذا ابتداء من «مسلمات» مستمدة من منطق الأخبار نفسها، فيكون جهد «التحليل» بمثابة تكرار أو تكريس للمنطق الذي استندت اليه تلك الأخبار. أما في حالة «الصعود» فإن فعالية النفس تعمل في ضوء مسلمات جديدة مختلفة، هي حدوس يصل اليها العيان المدرك للحقيقة، وتكون هذه الحدوس الأصيلة بمثابة المقدمات التي ننطلق منها أو المعايير التي نستند اليها في نقد المنظور «العقلي» الخاص بحالة الهبوط والفكر الدائر في فلكه.

لعل فكرة «الحدس الدلالي» أو «العيان المدرك»، وعلى نحو ما أوضحها المعري، أحد الجوانب الأكثر أصالة في تفكيره الفلسفي عامة. واذا كانت آراء المعري تقف في الغالب فوق تخوم المعرفة الانسانية وفي تماس مع المجهول، فان مناداته بالحدس الدلالي ـ وعليه أسس القول بخلود النفس كمسلمة خلقية ـ قد مثل فهما جديداً أصيلا، ومحاولة جريئة لاختراق المجهول وتوسيع آفاق البحث الميتافيزيقي عامة.

= ~ ق ٧ ق

~ ك ٧ م

إما ألا أخسر أو تخسروا أنتم. ويعني هذا أن المعري رابح على الحالين بافتراضه خلود النفس وبعثها.